

Laval théologique et philosophique



Théologie de la libération et doctrine sociale de l'Église : Une perspective sociologique

François Houtart

Volume 54, numéro 3, octobre 1998

De la libération. Philosophies et théologies de la libération

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401182ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401182ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Houtart, F. (1998). Théologie de la libération et doctrine sociale de l'Église : Une perspective sociologique. *Laval théologique et philosophique*, 54(3), 509–528.
<https://doi.org/10.7202/401182ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1998

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION ET DOCTRINE SOCIALE DE L'ÉGLISE

UNE PERSPECTIVE SOCIOLOGIQUE*

François Houtart

Centre tricontinental
Louvain-la-Neuve

RÉSUMÉ : *La théologie de la libération et la doctrine sociale de l'Église proposent toutes deux une éthique sociale. Or toute éthique sociale passe par la médiation explicite ou implicite d'une analyse sociale. Cet article entend donc montrer que la principale différence entre ces deux visions normatives de la société provient de l'analyse sociale différente sur laquelle elles reposent.*

ABSTRACT : *Both liberation theology and Church social doctrine propose a social ethics. Now, every social ethics is elaborated, explicitly or implicitly, through the mediation of a social analysis. So, this article intends to show how the main difference between both social ethics proceeds from the different social analysis on which they are grounded.*

Le titre de ce travail suggère une collaboration interdisciplinaire entre théologie et sociologie, qui permette à cette dernière de mettre en lumière des dimensions ou des fonctions des faits religieux et du discours théologique qui ne sont pas toujours perçues. À son tour, la théologie peut exercer, à la fois, un rôle de synthèse intégrant les divers éléments apportés par les sciences humaines (histoire, science politique, sociologie, anthropologie, sciences juridiques, psychologie) et une fonction critique vis-à-vis de la réduction méthodologique à un champ particulier de compétence, qui est le propre de chaque discipline du savoir.

Dans la conjoncture actuelle — un profond changement culturel se greffant sur des bouleversements sociaux, techniques et économiques — une telle collaboration est plus nécessaire que jamais, notamment dans les domaines de l'éthique sociale, de l'ecclésiologie ou de l'étude des contenus de croyance. Cet article traitera du premier sujet.

* Texte remanié d'une conférence donnée à l'Université Laval, Québec, en mars 1996.

I. LES FONDEMENTS D'UNE ÉTHIQUE SOCIALE

Aussi bien la théologie de la libération que la doctrine sociale de l'Église revendiquent l'élaboration d'une éthique sociale, c'est-à-dire d'une réflexion critique et normative sur la société. Or, une telle démarche passe nécessairement par la médiation implicite ou explicite d'une analyse sociale, en d'autres mots, par une grille de lecture du réel.

En effet, la réalité sociale ne s'exprime pas d'elle-même ; il faut l'interroger. Mais il y a diverses manières de faire parler les faits sociaux, de mettre en relief leurs significations et leur logique interne. C'est le rôle des théories sociales, dont le but est heuristique. Elles sont des instruments d'interrogation du réel et non pas, comme le pensent certains, des moyens d'imposer à ce dernier un sens produit de l'extérieur.

Une telle position, en sociologie, signifie donc un dépassement du positivisme, simple démarche descriptive, impliquant que le sens s'épuise avec l'étape empirique de l'analyse. En fait le positivisme ou le néo-positivisme acceptent une grille de lecture implicite qui identifie le réel avec sa logique directement apparente. Sans doute, toute démarche sociologique exige-t-elle une phase d'observation, et toute théorie ne peut-elle se construire que sur une connaissance constamment renouvelée et comparative des faits, afin de les traduire en concepts et de les organiser en un ensemble logique cohérent. Il y a donc un au-delà de la phase empirique qui forme le propre de la réflexion sociologique.

Il est vrai qu'aujourd'hui le néo-positivisme n'est pas le seul à contester la pertinence d'une approche théorique. Le courant postmoderne le fait également, en refusant aux sciences sociales la prétention d'expliquer la réalité et en les cantonnant dans le domaine de l'herméneutique, c'est-à-dire de l'interprétation. Cela se rencontre aussi bien dans l'école française que chez les auteurs nord-américains (J. Baudrillard, 1982 ; S. Seidman, 1994).

Pour le postmodernisme, toute théorie porte en elle-même le danger du totalitarisme et enferme le chercheur ou le penseur dans un système qui l'empêche de percevoir l'immense richesse d'un réel constamment construit par les acteurs sociaux, dans l'histoire immédiate de leur créativité. Certes, il s'agit d'une réaction contre une démarche théorique transformée en dogme qui, au mieux, occulte la réalité au lieu de la révéler et, au pire, n'a même plus besoin de l'observation, parce qu'elle sait tout d'avance. Mais fallait-il pour cela aller jusqu'au refus total de toute pensée systématique (J.F. Lyotard, 1986 ; G. Vattimo, 1990) ?

Une fonction interprétative des sciences sociales, permettant de mieux comprendre les différences et de contribuer à leur acceptation au sein de groupes sociaux très éloignés les uns des autres, constitue certes une perspective intéressante, mais pourquoi fuir l'explication ? Pourquoi douter de l'esprit humain et de sa capacité d'appréhender des phénomènes dans leur logique interne ? Pourquoi, sous prétexte d'humilité scientifique, se couper d'un savoir, qui sans doute a péché par simplisme, mais qui a su également faire avancer la connaissance (David Harvey, 1989) ?

La pensée postmoderne a le grand avantage de faire le procès d'une forme de modernité porteuse d'une rationalité économique, destructrice de la nature et de l'homme, et d'un raisonnement politique totalitaire, mais l'interrogation doit aller plus loin que la simple constatation. Elle a aussi raison de dire qu'aucune science n'est neutre et que tout chercheur est toujours situé quelque part dans l'univers social, donc aussi dans l'élaboration de normes d'un jugement moral (Yves Boisvert, 1996). Marx l'avait déjà dit, bien des années auparavant. Bref, si nous voulons aborder le sujet qui nous concerne dans ce travail, il faut raison garder.

Ceci dit, nous pouvons nous interroger sur l'analyse sous-jacente à l'éthique sociale, celle de la théologie de la libération ou celle de la doctrine sociale de l'Église, et sur les outils qui sont utilisés de part et d'autre.

II. LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

Pas question de donner ici un aperçu de l'ensemble des thèmes abordés par la théologie de la libération, car son champ est très étendu et couvre de nombreux domaines de la discipline. Nous voudrions seulement attirer l'attention sur les aspects qui peuvent nous aider à comprendre la manière dont s'est construite l'éthique sociale qu'elle a produite et, à ce sujet, nous ferons quatre réflexions.

1. Un lieu théologique spécifique

Tout d'abord, la caractéristique fondamentale de ce courant théologique est son point de départ. Très explicitement, les auteurs affirment que c'est la pratique des êtres humains comme acteurs historiques qui est à la base de leur démarche spécifiquement théologique, leur *locus theologicus*. Gustavo Gutiérrez part de la pratique des chrétiens de milieux populaires, engagés dans un double processus de protestation contre un ordre social excluant et de recherche de justice (Gustavo Gutiérrez, 1991). Hugo Assmann prend comme point de départ l'action des classes subalternes et Leonardo Boff, la pratique de Jésus Christ (Leonardo Boff, 1985). Leur démarche est cependant théologique, car de cette position, ils formulent leur réflexion sur le Dieu révélé par Jésus.

Les pratiques, celles des chrétiens, celles de Jésus dans sa société, celles des classes subalternes, se situent dans une réalité de luttes sociales, d'oppression économique, de conflits de classes, reconnus comme tels, à la fois dans leur réalité historique et dans leurs dimensions nationales et internationales. Le contexte est celui qui produit les pauvres et les opprimés, avec lesquels Jésus s'est identifié, pour exprimer les valeurs du Royaume, définir la conversion, vivre une spiritualité du quotidien, annoncer l'Esprit. C'est celui qui lui valut également la calomnie, le rejet des nantis, la haine des puissants et finalement l'exécution. C'est dans ce même contexte qu'il formula les conditions du bonheur et construisit l'espérance. C'est au départ de cette réalité que la résurrection prend son sens pour les générations successives et que le Royaume, à accueillir en même temps qu'à construire, reçoit sa pleine dimension.

Les situations actuelles sont analysées dans leur réalité latino-américaine, par la théologie de la libération, à l'aide de la théorie de la dépendance, développée, à cette époque, par plusieurs auteurs sociologues et économistes (F.H. Cardoso, 1971 et 1978). Selon ces derniers, la situation des pays sous-développés s'expliquait non par un retard de développement qu'il suffirait de combler, mais par la structure même du système économique mondial, les impliquant dans un rapport de subordination à des intérêts contradictoires aux leurs. D'où une dépendance qui ne fait que reproduire et aggraver l'état de sous-développement.

Plus tard, on reprocha à cette théorie, qui sur le fond ne fut pas remise en question, de mettre trop exclusivement l'accent sur le lien avec l'extérieur et pas assez sur les structures sociales des pays eux-mêmes. Les décennies qui suivirent permirent une élaboration plus précise des analyses internes et une mise en lumière des liens entre les élites locales et les intérêts étrangers (similaires à ceux existant entre les sadducéens et les occupants romains, du temps de Jésus).

2. Le contexte social de la genèse de la théologie de la libération

Un deuxième palier de réflexion concerne le contexte concret de la genèse de la théologie de la libération et, pour cela, il faut faire un double rappel : d'une part, l'état des sociétés latino-américaines à cette époque et, de l'autre, la situation post-conciliaire de l'Église et ses répercussions sur le continent.

Fin des années 1960, l'Amérique latine commence à sortir du projet « développementiste » (*desarrollismo*). Il avait consisté, après la Deuxième Guerre mondiale, à centrer le développement sur la substitution des importations par une production locale. Cela se réalisait sous la direction d'entrepreneurs du cru, moyennant un certain pacte social avec les secteurs organisés des classes subalternes et grâce à des régimes politiques de type populiste. Ce projet était très semblable à celui défini lors de la conférence de Bandoung par les nations d'Asie et d'Afrique récemment décolonisées (Samir Amin, 1994). Il connut un épuisement assez rapide, parce que le coût de l'importation des technologies fut un des facteurs initiaux de la dette extérieure et parce que la productivité supérieure des pays industrialisés eut bien vite raison des productions nationales même protégées.

Débuta alors l'ère du capital extérieur, avec une internationalisation des économies locales, qui exigea, entre autres, des conditions favorables aux investissements, tout comme pour les pétrodollars en quête de placements. Les régimes militaires ne furent pas étrangers à la logique de ce type de croissance, en garantissant l'ordre et la tranquillité par la suppression des droits civils et sociaux. Cela créa aussi les conditions d'émergence des mouvements révolutionnaires et des revendications populaires. À ce moment, la réflexion de chrétiens sensibilisés à cette problématique commença aussi à se développer sur la base de nouvelles orientations.

3. L'ère postconciliaire en Amérique latine

Par ailleurs, l'ère postconciliaire fut très fertile en initiatives, en Amérique latine. L'Église sortait d'une assez longue léthargie conservatrice, marquée cependant, à partir des années 1950, par des pôles de renouveau dans l'action catholique spécialisée (la JOC en particulier), la liturgie, la catéchèse, les milieux intellectuels. Le rôle joué par le CELAM (Conseil épiscopal d'Amérique latine) durant le Concile Vatican II avait été particulièrement dynamique et les applications de ce dernier aux Églises du continent était une préoccupation majeure, dans l'ensemble des domaines de la vie ecclésiale. Ces efforts furent stimulés par l'apport de prêtres, religieux et diocésains, et de religieuses, venant d'Europe et d'Amérique du Nord, de même que par les fonds de coopération au développement ou d'appuis aux initiatives pastorales, constitués au sein des Églises de ces mêmes origines.

La pensée théologique, elle aussi, participa à ce dynamisme. On la sollicitait de toutes parts, pour le renouveau pastoral, pour les nouvelles formes d'organisation de l'Église, pour l'éthique sociale. Il faut dire que la prise de conscience des situations nouvelles avait été stimulée par des études sociologiques, notamment des faits religieux, très encouragées par le CELAM et largement diffusées, ce qui aida à partir des réalités pour élaborer les initiatives et la pensée religieuse. C'est ainsi que la Fédération internationale des Instituts de recherches socio-religieuses (FERES), produisit entre 1958 et 1962 plus de quarante ouvrages sur ces questions.

Sur le plan social, la nouveauté consistait à passer d'une conception du sous-développement envisagé comme un retard vis-à-vis des sociétés développées à celle d'un phénomène provoqué par les échanges inégaux. Dans une telle perspective, ce sont les principaux intéressés qui doivent faire changer les termes du rapport. Gustavo Gutiérrez n'hésite pas à parler des aspirations des peuples, classes et secteurs opprimés à se libérer de la domination économique, politique et sociale (Gustavo Gutiérrez, 1971).

4. Les luttes sociales et leur signification pour la vie de foi

À ce moment, les luttes sociales deviennent un lieu où penser et vivre la foi, car elles constituent le contexte humain fondamental des sociétés sous-développées et l'inspiration évangélique demande que l'on perçoive ces dernières avec les yeux des pauvres. La conversion des riches et des puissants consistera précisément à faire le pas. La nécessité d'une analyse devient alors obvie et son caractère de médiation est explicite dans la théologie de la libération, non seulement pour construire une éthique sociale, mais aussi pour reformuler la foi, comprendre la dimension de la présence de Dieu, traduire en termes concrets ce que signifie l'annonce du Royaume et redéfinir la mission de l'Église. Gustavo Gutiérrez utilise explicitement une analyse sociale, même s'il n'en domine pas toute la technique. Hugo Assmann va plus loin : il affirme la nécessité des sciences sociales et critique la méthode idéaliste et abstraite de la théologie européenne. La théologie, dit-il, n'a jamais été apolitique.

La médiation de l'analyse pose évidemment un double problème. Le premier est d'accepter qu'une réflexion théologique puisse se soumettre à une telle démarche. Se repose alors tout le débat d'une théologie contextuelle, déjà entamé au siècle passé dans la confrontation entre théologie et histoire. Le second consiste dans le choix de l'analyse, car pas plus que l'ensemble des disciplines du savoir, l'analyse sociale n'est neutre. Et c'est ici qu'intervient l'inspiration de l'Évangile, qui incite à choisir le point de vue des pauvres et des opprimés, jusque dans la manière de voir le réel et de l'analyser. L'adoption d'une analyse sociale en termes de structures aux éléments antagonistes correspondait à une telle préoccupation. Elle offrait l'instrument le mieux à même de comprendre les mécanismes sociaux qui construisaient le sous-développement, les oppositions sociales, les conflits entre classes, bref l'injustice et l'écrasement de l'homme. Si l'on voulait sortir des lieux communs et du langage abstrait, il fallait entrer dans le réel et renouer avec la tradition prophétique en utilisant les moyens qu'offrent aujourd'hui les sciences humaines pour comprendre des mécanismes autrement plus complexes que ceux des sociétés pré-capitalistes.

La réaction à cette démarche fut rapide et dure. En effet, elle remettait en cause le rôle de l'autorité religieuse, confrontée à des critères de vérité qui ne lui étaient plus exclusifs. Elle introduisait la relativité d'une analyse comme instrument de réflexion théologique, ce qui ébranlait une certaine conception du statut épistémologique de la théologie et notamment de l'éthique sociale chrétienne (F. Houtart, 1991, 1). Et finalement, elle offrait aux adversaires de la théologie de la libération l'occasion d'identifier une démarche analytique et ses instruments, avec la philosophie athée du marxisme, devenue dans certains pays du bloc socialiste, la nouvelle religion d'État. Un tel amalgame n'était ni scientifique, ni honnête, mais il entraînait de plain-pied dans une stratégie de guerre contre le communisme, qui justifia non seulement bien des pirouettes intellectuelles, mais aussi des alliances politiques des plus douteuses.

Sans plus entrer dans les détails, ce que nous voulons mettre en lumière, c'est le fait que la théologie de la libération entamait sa démarche spécifiquement théologique au départ d'une vision de la réalité et d'une analyse dont elle explicitait l'origine. Or ceci est central pour une éthique sociale.

III. LA DOCTRINE SOCIALE DE L'ÉGLISE

La doctrine sociale de l'Église s'est constituée comme une section spécifique de la théologie morale, à partir de la double rencontre historique entre l'Église et le développement du capitalisme comme système économique et celle du libéralisme comme idéologie socio-politique. Nous verrons d'abord comment elle s'est élaborée en Amérique latine, lieu du premier développement de la théologie de la libération (Francisco Moreno Mejon, 1994). Ensuite nous analyserons brièvement comment sa logique s'est construite dans des documents récents.

1. La doctrine sociale de l'Église en Amérique latine

Dans la première moitié du XX^e siècle en Amérique latine, le néo-thomisme joua un rôle important parmi les intellectuels catholiques engagés, comme base de la pensée et de l'engagement social. Il se traduisit surtout, fin des années 1940 et début des années 1950, par l'influence de Jacques Maritain, qui inspira le clergé et les laïcs faisant partie des mouvements d'Action catholique. À quelques exceptions près, la plupart d'entre eux prônaient un réformisme social, inspiré par des préoccupations chrétiennes. Leur lecture du sous-développement était celle qui prévalait à l'époque : comment rattraper un retard et moderniser les sociétés ; comment par des réformes sociales répondre aux injustices ?

Les critiques faites aux sociétés latino-américaines étaient sévères, mais elles prévoyaient un avenir qui ne bouleverserait pas les structures fondamentales. Dans ce sens, la position des chrétiens progressistes de l'époque correspondait assez bien à celle des régimes populistes dont il a été question plus haut. Il y avait une opposition aux oligarchies traditionnelles, qui formaient un des obstacles majeurs à la modernisation des sociétés, surtout les latifondistes ruraux (mais vivant généralement en ville) qui prolongeaient dans les campagnes des situations d'injustice sociale particulièrement graves. Dans ces perspectives, certaines réformes de type modernisant : réforme agraire, réforme fiscale, réorganisation urbaine, etc. devaient permettre de rétablir un ordre social acceptable.

Or, la réalité sociale du continent rendait une telle position très illusoire. Les conditions matérielles et sociales d'une révolution bourgeoise n'étaient pas réunies et les structures mentales orientaient les élites dans des voies reproduisant les comportements sociaux ancestraux. Plus grave encore, la pénétration progressive du capitalisme étranger intégrait le continent dans un processus de mondialisation qui plaçait les intérêts des élites *modernisantes* dans une position de courroie de transmission entre les pôles dominants de l'économie mondiale et leurs propres sociétés. Dans de telles conditions, la pensée sociale chrétienne restait fort teintée d'idéalisme.

Elle permettait d'éviter une analyse en termes de classes sociales aux intérêts contradictoires et de prôner, en accord avec la doctrine sociale de l'Église et particulièrement de *Rerum Novarum*, la collaboration des classes pour arriver au bien commun, sans remettre en question les fondements de la structure sociale. Certes, la référence religieuse était celle de l'utopie du Royaume et de la société à construire, tout comme dans le cas de la théologie de la libération, mais sans la médiation d'une démarche sociologique explicite. Elle remplaçait ainsi une analyse des rapports sociaux réellement existants par une vision morale religieuse.

Cette pensée déboucha, pour la plupart des protagonistes, sur un engagement dans la Démocratie chrétienne, qui, en Amérique latine en particulier, s'engagea toujours dans une voie centriste, le plus souvent en alliance avec la droite et en contradiction avec la plupart des mouvements populaires. Sur le plan politique, elle impliqua le ralliement de certains milieux populaires — et notamment d'organisations syndicales ou paysannes — au projet de la bourgeoisie modernisante, pour des rai-

sons d'appartenance religieuse. Ce n'est qu'assez exceptionnellement que les dirigeants de ces mouvements chrétiens rallièrent les forces sociales exigeant des solutions plus radicales face aux contradictions existantes.

2. La doctrine sociale de l'Église contemporaine

Il est souvent fait état, en Amérique latine, du caractère critique de la doctrine sociale de l'Église catholique et, notamment, des discours de Jean Paul II, qui n'hésitent pas à remettre en cause le capitalisme. Certains milieux chrétiens très engagés utilisèrent même, dans une stratégie de défense, une partie de ces textes, pour bien marquer l'accord entre leur position et celle de la plus haute autorité dans l'Église. Cependant, pour pouvoir juger de la signification des textes, il faut en faire une lecture plus analytique et nous résumerons ci-dessous comment, dans l'encyclique *Centesimus Annus*, capitalisme et socialisme sont placés en contrepoint et critiqués.

Le capitalisme est présenté sous deux formes, l'ancienne, ou le capitalisme sauvage, et la nouvelle qui, sous-entendu, serait le capitalisme civilisé. Dans l'encyclique de Jean-Paul II, la critique du capitalisme ancien, tel qu'il s'était développé en Europe au XIX^e siècle ou tel qu'il existe aujourd'hui dans de nombreux pays en voie de développement, est très sévère. C'est bien pour cela que ce capitalisme est appelé sauvage. Cette critique se base sur ses effets négatifs, mais elle n'aborde pas une analyse de ses logiques fondamentales. La démarche reprend d'ailleurs très explicitement celle de *Rerum Novarum* (F. Houtart, 1991, 6).

Par contre, la description du capitalisme contemporain énumère un certain nombre de ses avantages, en utilisant ses propres arguments, sans prendre de distance vis-à-vis du caractère très formel de certains d'entre eux qui, bien souvent, sont contredits par la réalité. Selon le document pontifical, les problèmes qui, inévitablement, se posent, peuvent être résolus par des régulations sociales, politiques et juridiques. En filigrane on perçoit le modèle du capitalisme rhénan, que certains commentateurs du document pontifical n'hésitèrent pas à présenter comme étant le point de référence et la base de l'inspiration de l'encyclique.

Mais dans le texte, il n'y a aucune allusion au fait que les acteurs en jeu dans le capitalisme sauvage du Tiers Monde et dans le capitalisme occidental qualifié d'économie de marché, sont souvent les mêmes. Ils agissent de manière civilisée, quand les forces de résistance ont été suffisamment organisées pour les obliger à entrer dans cette voie, et de façon sauvage (vis-à-vis de la nature et des êtres humains), quand l'exigence de l'accélération du processus d'accumulation ne rencontre pas une opposition sociale ou politique efficace. C'est une logique qui est en jeu, celle de la *pensée unique*, ou de la loi du profit comme paramètre exclusif et obligatoire, couplé avec l'idée du caractère autorégulateur universel du marché. Cette logique peut être infléchie par certains acteurs du système, mais elle ne sera réellement battue en brèche que par la mise en place d'une autre logique d'organisation de l'économie, les acteurs du système étant limités dans leur capacité d'agir autrement.

L'analyse du texte permet de constater aussi que l'économie de marché dite sociale apparaît, dans la conception de l'encyclique, avant tout comme une alternative

au socialisme. Et précisément à propos de ce dernier, il est frappant de constater que tout au long du texte, il n'y a aucune connotation positive à son sujet. Il est associé à une véritable avalanche d'adjectifs péjoratifs, indiquant qu'il s'agit d'un sujet sans rémission, tant du point de vue économique, que politique, philosophique et idéologique. L'argument principal est d'affirmer que le socialisme relève d'une perversion philosophique, d'une religion séculière, de l'athéisme, et qu'il conduit à la lutte des classes. Il est donc, affirme le document, irréconciliable avec le christianisme. En particulier, la lutte des classes est intrinsèquement perverse, l'équivalent de la guerre totale. Notons que ce concept est utilisé dans le registre des relations interpersonnelles ou de la stratégie politique, et non pas comme outil d'analyse d'une dynamique sociale.

On peut en conclure que, selon la doctrine sociale de l'Église, le capitalisme est condamné dans ses abus et qu'il est donc restaurable, tandis que le socialisme est condamné dans son essence et qu'il est par conséquent non-amendable. La raison de cette double condamnation gît dans le fait que l'athéisme est simultanément à l'origine des deux phénomènes, mais de manière différente. D'une part, il est la source du marxisme comme philosophie inspiratrice du socialisme et, d'autre part, il est la cause des déviations du capitalisme. Comme on peut le constater, le statut épistémologique des deux termes du raisonnement n'est pas le même et il rend les deux condamnations très différentes. La première appartient à l'ordre ontologique, la seconde à celui de la morale.

La suite de l'analyse du document permet également de constater que la définition de la société, implicite dans l'ensemble du raisonnement, influence très fortement les prises de positions. En effet, il apparaît clairement que la société est considérée comme la somme des individus qui la constituent et non pas comme la structure des rapports reliant entre eux des groupes sociaux, ce qui en fait précisément plus que la somme de ses parties. Cette position théorique, consciente ou non, a des conséquences importantes pour la pratique. Nous en donnerons deux exemples.

Tout d'abord, les rapports sociaux (classes par exemple) tendent à être réduits à des relations interpersonnelles et les normes qui les régissent sont de la même veine. C'est donc la micro-dimension qui est privilégiée dans l'analyse. C'est pour cela que le concept de lutte de classes n'a pas de dimension analytique, mais uniquement une connotation éthique et qu'il est même considéré comme l'expression d'une agressivité que des individus exercent à l'encontre d'autres, ce qui est évidemment contraire à une morale chrétienne. Il est vrai que dans la pratique politique, les partis communistes ne se sont pas contentés d'utiliser le concept comme outil d'analyse d'une réalité sociale qu'ils n'ont pas inventée. Ils en ont fait aussi un instrument d'action, estimant que pour changer les structures sociales, il fallait intensifier la lutte entre les classes. Ils n'excluaient pas la violence en cas de résistance des groupes privilégiés, mais sans pour autant la brandir comme instrument indispensable de l'action politique (à part quelques groupes extrémistes), posant ainsi, sans toujours le résoudre adéquatement, loin s'en faut, le problème de la légitimité des moyens.

Et, de fait, l'histoire des sociétés montre que seule une transformation des rapports de force peut amener des classes, qui monopolisent un pouvoir économique ou politique, à lâcher du lest. Cela peut se réaliser par de nombreux moyens, qui ne sont pas nécessairement violents. Mais, en aucun cas, de tels conflits ne peuvent être assimilés à des rixes entre individus. Il s'agit, en effet, de mécanismes sociaux qui prennent des formes diverses, selon les circonstances. Ainsi, les actions qui aboutirent aux pactes sociaux, en Europe, après la Deuxième Guerre mondiale, furent le résultat combiné du pouvoir acquis par les travailleurs, du fait de leur rôle essentiel dans de la production pendant la Deuxième Guerre mondiale et de la peur de l'extension du modèle soviétique. Ils avaient donc acquis un pouvoir social accru qui pesa dans les négociations et leur permit d'infléchir le rapport de force en leur faveur. D'autres cas peuvent cependant se produire comme celui des mouvements révolutionnaires, lorsque les structures sociales sont à ce point rigides et la résistance des groupes au pouvoir à ce point cruelle, que des actions armées sont entreprises par les groupes opprimés. Que l'on pense aux événements récents du Chiapas au Mexique.

On peut ajouter à ces considérations que, le plus souvent, aussi bien dans le langage commun que dans les documents ecclésiastiques, on réserve le terme de lutte des classes aux mouvements sociaux des classes subalternes. Par contre, quand les autres classes utilisent la puissance économique, le contrôle de l'État et l'appareil juridique pour reproduire leur position sociale ou pour défendre leurs intérêts, on ne parle pas de lutte des classes. Or, c'est précisément le cas de la période néo-libérale dans l'ensemble du monde actuel, où les classes sociales liées au capital renforcent leurs positions par les privatisations, le démantèlement de l'État, la dérégulation du travail et bien d'autres mesures, le tout pour répondre aux exigences de la mondialisation de l'économie de marché, de la compétitivité et finalement de l'accumulation.

On en arrive, dans les pays industrialisés, à une croissance associée au chômage et, dans les continents du Sud, à une amélioration des indices macro-économiques qui va de pair avec l'accroissement de la pauvreté. L'ensemble de ces pratiques jouit de la légitimité, de la légalité et de la garantie de sérieux accordées entre autres par les grands organismes financiers internationaux. Pendant ce temps, les millions de personnes qui perdent leur travail et leurs moyens d'existence, les centaines de millions qui n'accèdent pas au minimum vital d'une existence digne, doivent accepter d'être sacrifiées sur l'autel de ce qu'on appelle les lois économiques. Et cela n'est pas une lutte des classes !

Un second exemple concerne la définition des groupes sociaux, dont l'existence n'est pas niée par les documents ecclésiastiques (parfois même ils sont appelés classes), mais qui sont considérés comme des ensembles d'individus appartenant à des strates sociales diverses et juxtaposées. Dans une telle perspective, l'harmonie de leur coexistence est la garantie du bien commun. Il ne s'agit donc pas d'éléments d'une structure dont les intérêts entrent en contradiction. Cela permet d'opposer à la *lutte des classes*, la collaboration des classes. Comme on le voit, la représentation que l'on se fait des rapports sociaux revêt une grande importance pour le jugement éthique que l'on porte sur une société et pour les stratégies permettant d'aboutir à la justice.

Dans un cas, il s'agira de changer fondamentalement les rapports sociaux existants, en transformant, par exemple, le système de la propriété, afin de ne pas laisser aux possesseurs ou aux gérants du capital le soin de décider seuls des orientations majeures de l'économie mondiale, régionale ou nationale. Dans l'autre, il sera question de faire appel à la bonne volonté de chacun des acteurs sociaux pour aboutir au maximum d'équité, sans remettre vraiment en question la logique fondamentale du fonctionnement du système économique existant. Or, ce dernier ne peut subsister que sur la base de l'inégalité. En effet, dans sa dynamique propre, il creuse les écarts, favorise les gagnants et exclut les perdants. Traduit en termes de rapports sociaux, cela signifie que les inégalités sociales sont inscrites au cœur même du système.

Nous avons voulu montrer par les remarques qui précèdent, qu'un jugement éthique est toujours lié à une analyse sociale et que cette dernière n'est nullement innocente vis-à-vis des conclusions que l'on en tire, aussi bien dans l'appréciation morale que dans les programmes d'action. C'est donc le choix de l'analyse qui est en cause et il est important qu'il soit explicite plutôt qu'implicite, sinon le jugement moral est entraîné, sans le savoir, par la logique sous-jacente de l'économie dominante. Or, cette dernière est un élément clé du fonctionnement des sociétés et il faut donc, dans une deuxième démarche, se demander, dans chaque cas, comment elle conditionne la construction sociale et ses représentations.

Ainsi, dans les cas que nous avons cités, le discours de la stratification sociale correspond au maintien d'une structure sociale basée sur les rapports sociaux du marché capitaliste. La lutte pour la justice consiste à les aménager et à corriger leurs abus. Ces derniers sont attribués aux personnes qu'il faut ramener à de meilleurs sentiments ou dont l'action doit être balisée par des barrières de type juridique. Le néolibéralisme est critiqué parce qu'il croit en la régulation automatique de tous les déséquilibres par la *main invisible* du marché et qu'une telle ignorance de la réalité du *péché originel*, qui fait partie de la condition humaine, l'entraîne dans la recherche débridée du profit et du pouvoir. Sur le plan de l'observation empirique, une telle constatation est évidemment indiscutable. Cependant, dans la même ligne que le libéralisme néo-classique, elle débouche sur une quête des moyens de canaliser les énergies du système économique existant, plutôt que sur la recherche d'alternatives.

Une telle analyse ne remet donc pas en cause la logique même du système capitaliste, qui est qualifié, dans sa version considérée comme acceptable, d'*économie sociale de marché*. Or, Milton Friedmann, prix Nobel d'économie, qui sait de quoi il parle, affirme avec force que le seul véritable nom de l'économie de marché, c'est le capitalisme (Milton Friedman, 1983). L'analyse en termes de strates sociales, laissant intacte la structure de classes, avantage donc les groupes sociaux dominants et, dans sa meilleure version, fait appel à la conscience morale des personnes constituant ces groupes pour que les abus soient corrigés et que la compassion s'exerce envers ceux qui sont défavorisés par le sort. Cela se fera non seulement par la charité individuelle, mais aussi par la mise en route de programmes de lutte contre la pauvreté, par le renforcement d'institutions à caractère de prévention sociale et, éventuellement, par de nouveaux pactes sociaux. Sans aucun doute, de telles actions ont contribué à amélio-

rer le sort de certains secteurs des classes subalternes, mais sans établir un système universellement applicable, ni irréversible, comme on le constate aujourd'hui.

C'est donc une collaboration des classes qui est prônée, mais comme cette dernière ne se réalise qu'au sein de rapports sociaux déterminés et inégaux, l'avantage est la plupart du temps à sens unique (José Maria Mardones, 1991). Voilà pourquoi la Démocratie chrétienne aboutit à une soumission des intérêts populaires à ceux d'une bourgeoisie généralement éclairée, soucieuse d'une éthique individuelle, socialement bienveillante, mais, par la force des choses, le plus souvent, économiquement cynique. La légitimation de son action politique est la paix sociale dans l'harmonie des groupes, sous l'inspiration de la morale chrétienne. Le discours de la doctrine sociale de l'Église répond alors à cette attente et il correspond aux intérêts précis de cette classe, en demandant aux autres de s'y rallier.

L'autre analyse, en termes de structures et donc de classes sociales, correspond à une manière différente de se représenter la société, telle que les pauvres et les opprimés la vivent et la ressentent et qui, il faut le reconnaître, est plus proche d'une réalité globale de plus en plus évidente dans le monde contemporain. Sans doute, les transformations sociales rapides et les nouvelles techniques de production et de communication, qui orientent aujourd'hui l'organisation de l'économie, exigent-elles des instruments d'analyse toujours plus adéquats et des concepts adaptés à ces changements. Mais une *mondialisation* de l'analyse nous conduit à découvrir que les mécanismes de l'accumulation capitaliste, même s'ils sont aujourd'hui globalisés et même si le capital financier est celui qui exerce l'influence majeure dans son fonctionnement, restent toujours égaux à eux-mêmes et qu'ils produisent les mêmes effets sociaux, mais à une échelle décuplée.

Certes, les essais de construction d'une alternative aux rapports sociaux du capitalisme ont prouvé que l'entreprise était bien complexe et qu'elle relevait du long terme. Mais, il faut également se rappeler que les régimes socialistes rencontrèrent des réactions farouches, allant de l'embargo économique à la guerre pure et simple, pour empêcher qu'ils n'aboutissent. L'institutionnalisation des régimes socialistes au sein de ces situations de conflit renforcèrent des modèles de centralisation et de hiérarchie bureaucratique. Ils firent aussi l'objet de dérives totalitaires, de fondamentalisme idéologique, d'abus et même de retours aux logiques économiques antérieures. Par ailleurs, il faut se rappeler que les structures sociales et les modèles culturels, contrairement à certaines illusions révolutionnaires, ne se changent pas en transformant un régime politique, ni par décret. Mais, à moins de croire, contre toute évidence, que le marché capitaliste constitue la base indispensable de l'État démocratique et donc signifie la fin de l'histoire, la recherche d'une alternative reste une tâche essentielle et urgente pour le genre humain. Elle ne peut se faire qu'en allant au-delà de la logique du capitalisme et donc avec, comme démarche préalable, l'utilisation d'instruments d'analyse qui mettent à jour son fonctionnement social réel.

C'est ce qu'une lecture purement éthique de la réalité sociale (condamnation des abus), sans la médiation d'une analyse des rapports sociaux en termes de structure, ne parvient pas à réaliser. Et cela entraîne de nombreuses conséquences. Il devient alors

possible de proposer la collaboration des classes pour créer un bien commun abstrait, sans se rendre compte que la non-remise en question du rapport social existant aboutit à soumettre les intérêts des classes subalternes à ceux des élites. En effet, la construction même des rapports sociaux dans la logique de l'économie de marché capitaliste exige l'inégalité entre les performants et ceux qui ne le sont pas ; entre les gagnants et les perdants ; entre ceux qui disposent des moyens matériels et culturels de développer l'esprit d'entreprendre et ceux qui ne les ont pas ; entre ceux qui sont solvables et pour lesquels on produit et ceux qui, insolubles, sont condamnés à se débrouiller pour survivre ; entre ceux qui peuvent acheter la santé, l'éducation, l'information ou la culture et, de plus en plus, dans la même logique du marché, la mobilité, la sécurité sociale, la qualité de la vie et ceux qui n'entrent même pas dans les termes de cet échange. Les bonnes volontés et la vision religieuse des choses risquent bien alors de ressembler à un cautère sur une jambe de bois.

IV. RÉFLEXION SOCIALE ET THÉOLOGIE

Voyons maintenant comment une réflexion théologique peut intervenir dans le choix des processus d'analyse, dans la formulation d'un jugement éthique et, finalement, dans la définition de politiques sociales pour établir la justice.

1. La radicalité de l'Évangile

Le jugement éthique en correspondance avec l'esprit évangélique est nécessairement radical : il n'y a pas de compromission possible avec la dignité des êtres humains. L'exemple de Bartolomé de las Casas est frappant à cet égard et, dans l'histoire, on peut retrouver bien des cas similaires. Dans son ouvrage *La Destruction des Indiens*, il s'en prend, avec une vigueur implacable, aux comportements des colons espagnols débouchant sur l'exploitation et l'extermination des populations indigènes (Luis N. Rivera Pagán, 1992, 78). Il condamne les abus, mais sans analyse sociale ou socio-économique et politique, démarche qui lui aurait probablement été inaccessible à cette époque. Il n'y a donc pas de remise en cause des rapports sociaux qui sont à la base de ces pratiques, ni du système économique qui les commande.

Son recours aux autorités politiques (la cour d'Espagne) qui garantissaient le bon fonctionnement du système consista à exiger l'application d'un code de conduite qui limite les abus. La solution qu'il appuya — et qu'il regrettera par la suite en fonction de la reproduction des mêmes abus — fut d'utiliser une main-d'œuvre de remplacement d'origine africaine. Or, c'est la logique du capitalisme mercantile qui avait introduit des rapports sociaux esclavagistes comme moyen de réaliser l'accumulation correspondant à cette phase de son développement. Il ne suffisait donc pas de condamner les abus du système, mais bien ce dernier lui-même. La différence avec l'époque de Bartolomé de las Casas, c'est qu'aujourd'hui nous disposons des instruments d'une telle analyse.

2. La substitution de l'analyse par la morale

La réflexion sur la démarche de la doctrine sociale de l'Église amène à constater que l'éthique prend le pas sur l'analyse : la condamnation des abus forme le centre du propos et non pas celle de la logique du système. Or, cette dernière implique la transformation de toute réalité en marchandise ; l'introduction de ce critère pour le fonctionnement de l'ensemble de la société y compris l'éducation, la culture et la santé ; la non-prise en compte de ce qu'on appelle les *externalités*, c'est-à-dire la qualité de la vie, le respect de la nature, les rapports non-marchands ; l'extraction maximale du surplus sur le travail qui, entre autres, commande au nom de la productivité, les localisations de la production et des services dans les zones de salaires inférieurs ; la destruction de la nature tant que cela n'a pas d'incidence sur les profits. Ce ne sont pas seulement des abus, ce sont des conséquences inévitables d'un système de *marché total*, que la vague néo-libérale d'aujourd'hui pousse à son paroxysme. Il ne s'agit donc pas de *moraliser* le système économique et ses prolongements politiques, mais bien d'en changer les paramètres.

Sans doute l'illusion de croire qu'un moment révolutionnaire parviendra à réaliser une telle opération est-elle, aujourd'hui, remise en question. Ce type de changement appartient en effet à la période longue, car il ne suffit pas de renverser un pouvoir politique, il faut aussi transformer les bases matérielles de l'organisation économique, jusqu'aux techniques de production et permettre qu'une mutation culturelle se produise au rythme que prennent les réorientations de mentalité (passer, par exemple, de la culture de la consommation à celle d'une utilisation modérée des ressources, en vertu d'un développement durable).

Si la société nouvelle est de l'ordre de l'utopie, une utopie nécessaire comme disait Paul Ricœur, les moyens de la construire ne le sont pas et la première étape consiste à réguler à nouveau les mécanismes économiques et sociaux, aux divers niveaux de la réalité, du plan mondial à la proximité locale. Pour les uns ce sera peut-être le seul moyen de sauver le système capitaliste, qui risque de s'effondrer sous le poids de ses excès, mais pour les autres il s'agira d'un début de concrétisation du véritable changement. Bref, il faut délégitimer le néo-libéralisme, non parce qu'il donne lieu à des abus, mais parce que sa logique est contraire au bien-être de l'humanité et qu'elle ne permet pas au système économique de remplir sa fonction d'assurer, à l'ensemble des êtres humains, les moyens matériels et culturels d'une existence normale.

L'appel à la collaboration des classes pour réaliser le bien commun est la première illusion que se fait la doctrine sociale de l'Église, non par manque de sensibilité sociale, mais par absence d'une analyse explicite des rapports sociaux et de la manière dont le système économique, même si on l'appelle *économie sociale de marché*, construit et reproduit les rapports sociaux antagonistes. La collaboration dont elle espère la réalisation ne pourra être en fait que le résultat d'un nouveau rapport de force. Or, aujourd'hui ce dernier est bien difficile à établir face à l'hégémonie de la pensée unique qui oriente les principales décisions de l'économie et face à l'unipolarité de la puissance économique du marché à l'échelle mondiale. C'est cependant l'accumu-

lation des forces de résistance à travers le monde qui parviendra à faire un jour basculer l'équilibre des forces.

La deuxième faiblesse du raisonnement consiste à modeler l'éthique sociale sur celle des relations interpersonnelles, comme si la société était égale à la somme des individus qui la composent et que le changement de l'organisation sociale dépendait de la somme des décisions individuelles. Or, si les rapports sociaux sont, bien entendu, le résultat de l'action des acteurs, ces derniers sont situés socialement, c'est-à-dire conditionnés par les institutions et par la logique du système économique. Un entrepreneur qui ne tiendrait pas compte de la compétitivité ne resterait pas longtemps chef d'entreprise et un banquier qui ne rechercherait pas le meilleur rendement des capitaux qui lui sont confiés n'aurait guère la confiance de ses clients. Un grand constructeur de voiture qui accorderait la priorité au bien-être de ses travailleurs dans le processus de production serait vite dépassé par ses concurrents. Tout cela a bien peu à voir avec l'excellence morale des acteurs individuels qui, bien souvent d'ailleurs, trouvent avec conviction de nombreuses raisons pour légitimer leurs pratiques. On peut ajouter que rien n'est pire qu'un mauvais système opéré par des acteurs éthiquement corrects.

Or, dans sa logique, la doctrine sociale de l'Église fait d'abord appel à l'éthique individuelle pour changer la société. Il faut cependant constater, sans pour autant contester le besoin de cette dimension, que celle-ci reste parfaitement inopérante si l'on ne revendique pas des changements structurels, dont la pertinence ne peut être révélée que par des considérations plus abstraites, c'est-à-dire une analyse des rapports sociaux (Mary Mc Clintock Fulkerson, 1996, 43-57). En effet, c'est au niveau non directement visible que se situe le raisonnement social indispensable à bien appréhender la réalité.

Ajoutons qu'il existe aussi un mezzo-niveau, dont la doctrine sociale est consciente et qui dépasse les relations entre personnes, celui des institutions (Neil J. Smelser, 1997). Il s'agit d'une dimension concrète, indispensable dans l'ordre de l'action. Les institutions sont perçues comme des contrepoids ou des instruments d'une collaboration entre classes sociales. Or, elles fonctionnent nécessairement à l'intérieur de la logique systémique existante, celle du marché capitaliste. Le jugement éthique sur le rôle des institutions dans la société est donc également orienté par le type d'analyse utilisé. En effet, le mezzo-niveau social représente aussi un enjeu des luttes sociales.

Il faut enfin remarquer que l'Église se présente comme l'instance, par excellence, de l'orientation morale de l'humanité (experte en humanité, disait Paul VI) et cela par le biais de la formation des consciences individuelles. C'est une dimension au sein de laquelle l'Église se sent réellement compétente et l'élaboration d'un discours moral, sans passer par une analyse explicite, permet de confirmer cette conviction. On peut émettre l'hypothèse que la doctrine sociale ainsi conçue aurait alors également une fonction institutionnelle, pas nécessairement consciente, débouchant sur le renforcement de la position de l'Église dans la société et sur la confirmation de l'autorité de sa hiérarchie. L'orientation de cette démarche permet aussi d'échapper formellement

au caractère heuristique et donc toujours relatif de l'analyse au sein de l'élaboration d'une éthique sociale, alors que dans la doctrine sociale, le discours normatif de l'Église n'accepte comme critère de vérité en ce domaine que le caractère révélé du message qu'elle transmet et l'autorité divinement constituée de ceux qui l'émettent.

C'est ce qui est clairement exprimé dans l'encyclique *Centesimus Annus*, quand il est question du statut de la doctrine sociale de l'Église. Cette dernière est présentée comme se situant au-dessus de toute analyse et de toute critique épistémologique ou sociale, ce qui est censé clore le débat et placer l'autorité religieuse qui émet le discours hors de portée, même d'un dialogue (F. Houtart, 1991).

3. La fonction sociale de la doctrine sociale de l'Église

Dans la période actuelle de capitalisme triomphant et de pensée unique, on peut se demander quelle est la fonction de la doctrine sociale de l'Église ? Nous avons déjà dit qu'en référence au radicalisme de l'Évangile, elle condamne sévèrement les abus de l'organisation économique contemporaine, créatrice d'injustices et d'exclusions. Et cependant, une telle position, qui ne remet pas en question le système lui-même, agit comme une instance critique indispensable à sa reproduction. En effet, aucun système social quel qu'il soit, économique, politique, culturel, ne peut survivre à ses abus. Il a toujours besoin d'une critique interne pour pouvoir disposer de la légitimité nécessaire à sa survie. C'est ce qui explique pourquoi des catholiques, chauds partisans de l'économie de marché, tels que François Ceyrac, l'ancien patron des patrons français ou Michel Camdessus, le directeur du FMI, accordent tant d'importance à la doctrine sociale de l'Église (F. Houtart, 1997, 95-100). Soucieux d'humaniser et de moraliser le fonctionnement de l'économie, ils y trouvent une inspiration correspondant à leur conviction religieuse et à leur responsabilité de gestion de l'économie capitaliste.

V. CONCLUSIONS

Nous pouvons tirer trois conclusions principales des considérations précédentes.

1. Éthique et médiation de l'analyse sociale

Toute éthique sociale est le résultat de la médiation d'une analyse sociale, explicite ou implicite, ce qui a des conséquences très précises sur son contenu, ses fonctions sociales et les politiques qui s'en inspirent. Cela se vérifie aussi bien pour la théologie de la libération que pour la doctrine sociale de l'Église. Le point de départ est le même pour toute morale sociale inspirée de la radicalité de l'Évangile, mais les différences proviennent précisément de la médiation analytique.

La théologie de la libération rend explicite l'analyse qu'elle utilise, se représentant la société en termes de structure de rapports sociaux antagonistes dont la source principale est l'appropriation du pouvoir économique. Elle a pour fonction de délégitimer le système économique en lui-même (l'idolâtrie du marché) et d'appuyer éthi-

quement les mouvements sociaux populaires de résistance et de recherche d'alternatives, tout en conservant une distance critique vis-à-vis des moyens d'y parvenir. Quant à l'action qu'elle inspire, elle tend à créer de nouveaux rapports sociaux dans la société au bénéfice des majorités défavorisées, élargissant le concept de démocratie à la participation populaire à tous les niveaux de fonctionnement de la société.

La doctrine sociale de l'Église n'utilise pas une analyse explicite. Elle se réfère implicitement à une représentation de la société en forme de strates superposées qui doivent s'harmoniser pour former un tout socialement et moralement cohérent au moyen d'institutions adéquates. Sa fonction sociale (ce qui ne correspond pas nécessairement aux intentions) est de consolider par son discours la position d'une bourgeoisie moderne et humaniste et de lui subordonner les couches populaires ayant une référence chrétienne. Les politiques qui s'en inspirent consistent à traduire, dans la pratique, les grands traits décrits dans la fonction sociale, en s'appuyant surtout sur des classes moyennes généralement plus proches idéologiquement des milieux sociaux qui leur sont supérieurs, que solidaires avec les classes inférieures.

L'aspect inéluctable d'une médiation analytique est de connoter toute éthique sociale d'un caractère relatif. Tout d'abord, les analyses doivent s'adapter aux changements des réalités et elles ne sont donc pas des dogmes immuables. Mais, et ceci est encore plus important, le choix de l'analyse n'est pas innocent. Il dépend, en effet, largement du lieu d'où l'on regarde la réalité. D'où l'importance de rendre ce dernier explicite. En d'autres mots, une éthique sociale est toujours contextuelle, ce qui entre en contradiction avec toute volonté de vouloir accorder un caractère absolu à sa formulation. Le seul absolu est le point de départ : la valeur de l'être humain telle qu'elle nous est rappelée notamment par les Évangiles.

2. Le choix de l'analyse

Si la médiation de l'analyse est un fait incontournable, la question qui se pose est donc son choix. Comme nous l'avons dit précédemment il y a plusieurs options possibles et chacune d'entre elles est le fruit d'une position sociale, explicitement assumée ou non, volontairement choisie ou implicitement acceptée.

Aujourd'hui, l'adoption de l'analyse propre à la théologie de la libération, comme à d'autres d'ailleurs, n'a plus le vent en poupe, c'est le moins qu'on puisse dire. La pensée unique l'a jetée aux oubliettes et le courant postmoderne lui dénie toute valeur. Jean Paul II, lui-même, n'hésite pas à dire que l'échec du marxisme permet de déduire que la théologie de la libération n'est plus de mise. Ne serait-il pas pertinent cependant de se demander si tout cela ne relève pas d'une certaine précipitation ?

Sans doute, la chute du *socialisme réel* n'a-t-elle pas encore fini d'être analysée, pas plus que ses conséquences, d'ailleurs. L'étouffement de la démocratie, le poids d'une bureaucratie créant de nouvelles élites, l'imposition d'une idéologie d'État opposée aux religions, qui ont caractérisé ces sociétés, seraient-ils le fruit de l'analyse sociale qui lui était propre, comme certains l'affirment ? Il est étonnant de constater que c'est précisément au moment où les régimes communistes adoptaient des perspectives décrites ci-dessus, que la sociologie était rayée des sciences humaines et que

l'analyse en termes de structures était forcée de s'arrêter aux portes de la société socialiste. Elle était devenue subversive pour le nouveau pouvoir et c'est le fonctionnalisme américain qui avait, très logiquement, pris sa succession dans les travaux de recherches.

Cependant, la quête d'une alternative au capitalisme, l'attention accordée aux aspects non marchands de la société, l'introduction de l'ensemble de la population dans l'accès à la santé et à l'éducation, même dans des pays du Sud, l'appui aux mouvements de libération nationale en Afrique et en Asie, à des efforts d'établissement de la souveraineté nationale et de la justice sociale en Amérique latine, le contrepoids sur le plan mondial à l'impérialisme de l'argent, tout cela appartient aussi à l'expérience socialiste. Il faut donc en faire un bilan critique complet.

Les instruments d'analyse doivent aussi être soumis à la même démarche, puisque la théorie sociale qui les guide doit toujours rester heuristique et ne peut se laisser entraîner par une approche simpliste ou dogmatique. En un certain sens, la chute du bloc de l'Est a libéré la réflexion d'un handicap considérable, ce qui permet aujourd'hui d'évoluer plus sereinement et d'inspirer de nouvelles étapes de l'action sociale et politique.

Aujourd'hui, le courant postmoderne dont nous avons déjà parlé et qui a été porté par de nombreux marxistes repentis, influence fortement les sciences sociales et donc aussi le type d'analyse que l'on adopte en fonction d'une éthique sociale (Yves Boisvert, 1997). Une partie de ce courant est à ce point radical que c'est la possibilité même d'une analyse qui est remise en question. En effet, l'accent placé sur l'individu comme opérateur de sa société, le refus d'accepter l'existence de structures ou de systèmes sociaux par crainte de totalitarisme intellectuel et même le rejet de la possibilité d'une explication des mécanismes sociaux, obèrent fortement la capacité d'une analyse globale des phénomènes sociaux (J.A. Blanco, 1995).

Or, cela se passe au moment où le capitalisme a réussi à construire les bases matérielles de sa reproduction à l'échelle de l'univers : les communications et l'informatique. Il est donc devenu véritablement un système mondial. La pensée postmoderne devient alors, malgré son désir de critique de la modernité y compris économique, très convergente avec le néo-libéralisme auquel elle laisse le champ libre. Elle exclut les analyses en termes de structures et donc de classes et elle s'attache presque exclusivement aux mouvements développant des objectifs particuliers et très importants aujourd'hui : les indigènes, les quartiers, les femmes, l'écologie, les droits de l'homme, mais sans les replacer dans l'ensemble des rapports sociaux.

Finalement, si l'on veut développer une éthique sociale qui réponde aux problèmes contemporains, il est nécessaire de l'appuyer sur une analyse à caractère global. Cette dernière ne peut laisser dans l'ombre le fait que les sociétés sont des ensembles articulés et que leur histoire économique, sociale et politique influence considérablement les comportements sociaux actuels. Sans cette dimension, concrétisée par l'appréhension des faits et exprimée par les logiques de leurs agencements, l'éthique restera au mieux abstraite, au pire récupérée par les pouvoirs existants.

Aussi étonnant que cela puisse paraître, la question du choix de l'analyse donne à l'inspiration évangélique un rôle clé. Il s'agit, en effet, d'une démarche pré-analytique orientant l'option et, dans la mesure où ce choix est explicite, il ne peut se faire en contradiction avec la radicalité évangélique qui prend position en faveur des pauvres et des opprimés. Même si l'on ne peut réduire la perspective des Évangiles à ce seul aspect, nul ne peut nier que, dans ce domaine, les textes ne soient parfaitement clairs, à moins d'interpréter le *magnificat*, ou la présentation du jugement dernier, dans le cadre d'une herméneutique abstraite ou purement spiritualiste. Il s'agit donc de choisir l'analyse qui corresponde le mieux à l'option évangélique.

3. L'éthique comme construction sociale

L'éthique, de par la médiation de l'analyse sociale, est nécessairement une construction sociale en constante évolution. En effet, l'analyse ne peut être statique. Les classes sociales ne sont plus celles du XIX^e siècle ; les contradictions sociales se construisent dans des lieux très divers, donnant lieu à de nouveaux mouvements sociaux ; la progression du néo-libéralisme dans les sociétés du Sud augmente des conflits qui éclatent sur base des rapports sociaux pré-capitalistes : castes, ethnies, religions. Pour peu qu'une éthique sociale se veuille concrète et pas seulement un rappel d'idées générales, démarche indispensable pour son efficacité sociale, elle introduit dans son élaboration un élément de dynamique temporelle.

Par ailleurs, toute éthique est aussi une entreprise collective, liée à la conscience sociale des phénomènes. Le lieu d'où elle s'exprime influence fortement la méthode de l'analyse et par conséquent les conclusions éthiques concrètes. Nous avons montré, par exemple, que la théologie de la libération avait comme référence explicite les milieux populaires subissant le poids des inégalités économiques et qu'elle utilisait les instruments d'analyse et de mesure mettant en lumière ce type de contradictions. Par contre, la doctrine sociale de l'Église se situe implicitement en référence avec une bourgeoisie modernisante et humaniste, proche des néo-classiques de l'économie libérale. Son analyse répond à la culture de ce groupe social en s'opposant aux oligarchies et en dénonçant des abus qui affectent l'équité sociale, mais qui également mettent en danger le système économique qui sous-tend la position de classe de ce groupe. Par ce biais, elle rallie donc les milieux populaires au projet de la bourgeoisie modernisante, pour des raisons religieuses.

Comme on le voit, les champs de collaboration entre sciences humaines et théologie sont nombreux dans ce domaine. Au départ de la foi chrétienne et de ses options radicales sur la justice et la dignité humaine, il s'agit en effet d'interroger le réel dans toutes les étapes de sa construction et de formuler et reformuler sans cesse une éthique sociale. C'est une tâche particulièrement importante aujourd'hui.

BIBLIOGRAPHIE

- 1971 GUTIÉRREZ G., *Théologie de la libération*, Bruxelles, Lumen Vitae.
CARDOSO F.H., *Politique et développement dans les sociétés dépendantes*, Paris, Anthropos.
- 1978 CARDOSO F.H., *Dépendance et développement en Amérique latine*, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1982 BAUDRILLARD J., *À l'ombre des majorités silencieuses*, Paris, Denoël.
- 1983 FRIEDMAN M., *Bright Promises, Dismal Performance. An Economist Protest*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.
- 1985 BOFF L., *Jésus-Christ libérateur*, Paris, Cerf.
- 1986 LYOTARD J.F., *Le Postmodernisme expliqué aux enfants*, Paris, Galilée.
- 1989 HARVEY D., *The Condition of the Postmodernity*, Oxford et Cambridge, Basil Blackwell.
- 1990 VATTIMO G., *La Société transparente*, Paris, Desclée de Brouwer.
- 1991 HOUTART F., *L'Encyclique Centesimus Annus, analyse de ses logiques*, Louvain-la-Neuve, CETRI.
MARDONES J.M., *Capitalismo y religión*, Santander, Sal Terrae.
- 1992 RIVERA PAGAN L.N., *Evangelización y violencia : la conquista de América*, San Juan (Porto Rico), Ed. Ceni.
- 1994 AMIN S., « La nouvelle mondialisation capitaliste », *Alternatives Sud*, 1, 1, p. 19-44.
MORENO REJON F. *Historia de la teología moral en América latina*, Lima, Instituto Bartolomé de las Casas.
- 1995 BLANCO J.A., *Una visión alternativa de la postmodernidad*, La Havane, Tercer milenio.
SEIDMAN S., *The Postmodern Turn*, Cambridge University Press.
- 1996 BOISVERT Y., *Le Monde postmoderne*, Paris, L'Harmattan.
MC CLINTOCK FULKERSON M., « Toward a Materialist Christian Social Criticism », dans HOPKINS D.S. et GREEVE DAVANEY S., *Religious Reflection and Cultural Analysis*, New York, Londres, Routledge.
- 1997 HOUTART F., « Marché, culture et religion », *La Revue Nouvelle* (avril).
SMELSER N.J., *Problematics of Sociology*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.